أصول مذهب الإمام مالك التي امتاز بها عن بقية المذاهب

للأستاذ عمر المعداني

ان مذهب مالك تنسب اليه أصول ويقال ان أصحابه استنبطوها من فقهه وأجوبته على الاسئلة الواردة عليه نم الاقطار الاسلامية كلها .

نعم ان من أصحاب الطبقات من قال ان أصوله تجاوزت الخمسمائة والحقيقة ان تلك تسمى القواعد الفقهية ، وقد بلغها القرافي الى خمسمائة وثمانية وأربعين ، والمقري الى الالف ومائتين .

والفرق بين القواعد والاصول ، ان الاصول الفقهية يبنى عليها الفقه ويستنبط منها مباشرة ، واما القواعد فهي مستنبطة من النوازل والاقضية والاجوبة الناشئة عن اجتهاد مذهبي من أصحاب مالك وتأويلاتهم في الامهات ، ومن شأنها تسهيل الافتاء والاحكام على المفتي والقاضي وفيها جمع لروح الفقه وبيان مقاصد الشريعة في الغالب .

وهذا كله بالنسبة للاصول التي امتاز بها دون غيره فهي موضوع بحثنا ، واما الاصول التي شاركه فيها فقهاء أئمة الاجتهاد وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، فلا نتعرض للبحث فيها الا بقدر ما يتمم البحث ويكمله في أصوله الخاصة به وحتى ما وقعت مشاركته في البناء عليه من أئمة الاجتهاد ، واشتهر اختصاص مالك به ، فاننا سنلم بقدر ذلك الاعتماد وذلك الاعتبار .

نعم ان علماء أصول الفقه ولا سيما في المذهب المالكي ينسبون الى المذاهب الاخرى انهم يقولون بمثل ما يقول به مالك من أصوله ولكنهم يسمونها بأسماء أخرى ، ويظهر ذلك كثيرا في التطبيق ، مع ان اكثر الاصول في المذهب المالكي تعتبر من مفاخره ، فقد شهد له العلماء ، في

كافة العصور بانه اتسع لمشاكلهم ، وكذلك رجال القانون في عصرنا هذا ، يعتبرونه مسعفا لهم ، وما ذلك الا من كثرة أصوله وتنوعها ، وأدرك علماء المذهب ، ما لاحظه من الاعتماد على مقاصد الشريعة عندما تواردت عليه الاسئلة من سائر الاقطار الاسلامية المختلفة البيئية والاعراف والعادات، وانه اتضح في عصرنا هذا انه مذهب الحياة .

وها هي أصول الائمة التي دونت مذاهبهم .

فأبو حنيفة يعتمد الكتاب والسنة والاجماع والقياس مع الاستحسان والعرف .

والشافعي يقتصر على الكتاب والسنة والاجماع والقياس .

والمالكية يزيدون على ما عند الحنيفة باجماع اهل المدينة والمصالح المرسلة وسد الذرائع فتكون اصول المالكية تسعة . ولآن نوجه عنايتنا أولا الى اصل المدينة فنقول :

لاحظ بعد المعاصرين ان الامام مالكا فقيه عملي يعتني بالناحية التطبيقية اعتناءه بالناحية التشريعية ، غير انه لا يعتني بتشريع وفقه لما يخالفه الواقع ويبعث عليه ، وهذا هو منهج التشريعات المعاصرة التي تجعل من الاحكام مصادر للقواعد والاصول والنظريات .

وان القواعد الناتجة عن التطبيق مرت من الامتحان والمختبر ، ولذلك فان معيار ثبوت السنة عند مالك هو بما يجري عليه اهل المدينة فعمل اهل المدينة وسيلة من وسائل الثقة بالحديث عنده .

يدل لذلك ان قاضي المدينة محمد بن ابي بكر بن حزم اذا قضى بما يخالف الحديث يقول له أخوه عبد الله وهو محدث ، فأين الحديث ، فيجيبه محمد وأين العمل ، ويقول ابوهما اذا كان أهل المدينة مجمعين على أمر فلا شك انه الحق ، وفي ذلك يقول ربيعة ، الراي الف عن الف خير من واحد عن واحد ، وها هو عمر بن عبد العزيز يجمع فقهاء المدينة يسألهم عن اسس الاقضية التي يعمل بها فشننها وما لا يعمل به فيطرحه .

وهذا أبو الدرداء قاضي عمر بن الخطاب اذا قيل له خالفت كذا يجيب بأني سمعته ولكني أدركت العمل على خلاف ذلك ، ونفس النهج سلكه مالك حيث يقول عن أستاذه ابن شهاب سمعت منه احاديث كثيرة ما حدثت بها فقيل له لم ، فقال ليس عليهم العمل .

ومن الواجب ان ننقل اولا ما قاله القاضي عياض في المدارك ملخصا حيث قال ان اجماع اهل المدينة على ضربين ، ضرب اساسه النقل لقوله صلى الله عليه وسلم أو فعله او اقراره كالآذان والاقامة وترك الجهر بالبسملة وترك أخذ الزكاة من الخضراوات وهذا يعتبر حجة يترك من أجله ما خالفه من خبر أحاد أو قياس والى هذا رجع أبو يوسف وغيره كما انه رجع عندما ناظره في الاوقاف والمدوالصاع حين شاهد النقل وتحققه ثم قال عياض ولا خلاف بين أصحابنا في هذا ووافق عليه غير واحد من أصحاب الشافعي .

ثم قال عياض واما عمل أهل المدينة الذي أساسه الاجتهاد فانه وقع الخلاف في حجيته حتى بين المالكية ، حيث ان البعث ، قال انه ليس بحجة ولا فيه ترجيح لا سيما البغداديون الذين انكروا نسبته الى مالك وللائمة من اصحابه ، وقال بعضهم ، ليس بحجة أ ولكن يرجح به ، وقال آخرون انه حجة كالاول لما لهم من صحبة وملابسة ، ومشاهدة القرائن والاسباب ، ثم قال عياض أيضا ، وقال أصحابنا ومخالفونا معا ، ان تفسير الصحابي الراوي للخبر أولى من تفسير غيره لمشافهته له (ص) وسماعه منه وفهمه من حاله ومخرج الفاظه وأسباب قضيته .

لكن هذا صحيح بالنسبة لمن نات داره ، واما من كان من الصحابة من اهل المدينة وخرج منها وكان خروجه لاجل ان يعلم الناس أو لمهمة يكلف بها فان ذلك لا ينطبق عليه ما سيأتي . كذلك أهل المدينة بالنسبة لمن نأت داره ولم يصله الا مجرد خبر معرى من قرائنه ولذلك رجح الشافعي احاديث شيوخ الصحابة على حديث أسامة في الدماء فقال ان ابن عمر وعبادة بن الصامت والمشيخة أعلم برسول الله من أسامة ... ثم قال عياض : وان اجماع اهل المدينة حجة حتى عند الشافعي بخلاف اجماع غيرهم .

ولقد اطال القاضي عياض النفس في نفي ما نسب الى الامام مالك وانه وقع تحريف من الصيرفي والغزالي في النسبة الى مالك .

ومما نبه عليه عياض رد مالك لحديث البيعين بالخيار مع انه رواه هو وأهل المدينة بأصح أسانيد هم قائلا ، وهذه المعارضة من أعظم تهاويلهم ... حيث قالوا وهذا رد للخبر الصحيح ... وأجاب مخاطبا لهم انما ابتليتم بسوء التاويل ، فان قول مالك هذا ليس مراده رد حديث البيعين بالخيار ، وانما أراد ما قال في بقية الحديث ، وهو قوله الا بيع الخيار ، فأخبر ان بيع الخيار ليس له حد عندهم وانه لا يتعدى قدر ما تختبر فيه السلعة ، وذلك يختلف باختلاف المبيعات فيرجع فيه الى الاجتهاد وعوائد البلاد وأحوال المبيع ، وان الخيار لهما ما داما متراوضين ومتساومين ، وهذا هو المفهوم من المتفاعلين .

ويظهر من كلام ابي الفضل انه لا يوافق على ما نسب الى الامام مالك من انه يقدم عمل اهل المدينة الذي اساسه الاجتهاد على خبر الواحد ، لكن الواقع ان الامام مالكا يحتج بالامر المجمع عليه عندنا ، حتى فيما كان للرأي فيه مجال ولا يقتصر على ما لا يعرف الا بالنقل والتوقيف ، وان رسالته الى الليث تفيد التعميم .

وممن رجح ما أساسه النقل وعلى أساسه الاجتهاد ابن القيم حيث قال ان كل عمل أساسه النقل لا تخالفه السنة الصحيحة ، وما أساسه الاجتهاد لا يقدم في السنة قط ، انظر الجزء الثاني من اعلام الموقعين صحيفة 304 – 308 .

ومن جهة أخرى فان موقف عياض السابق في حديث البيعين بالخيار يفيد ان مالكا لم يرد الحديث حيث انه لا دلالة فيه على خيار المجلس وانما الخيار ما داما متراوضين ومتساويين مع اننا وجدنا لعياض موقفا آخر في الحديث حيث انه من الاجوبة التي أجيب بها ان مالكا لم يأخذ بالحديث مع انه رواه لاجل الزيادة التي في بعض طرقه عن ابي داود والنسائي والترمذي ونصه المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا الا ان تكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق اخاه خوف ان يستقيله ، فهذه الزيادة تسقط خيار المجلس اذ لو كان مشروعا لم يحتج للاستقالة ، قاله القرطبي، قال الزرقاني على الموطأ وهذا أشبه الاجوبة ، وقول عياض الزيادة قوية في وجوب خيار المجلس رده الابي بانها ليست قوية لانه لم يكره قيامه من جهة انه قصد اخذ الخيار حتى يكون حجة من اثباته وانما كره له القيام من جهة انه قصد به قطع طلب الاقامة في المجلس ، فالزيادة تسقط خيار

المجلس اذ لو ثبت لم يحتج الى طلب اقالة فموقف عياض باعتبار الزيادة يبعث على الحيرة باعتبار ما فهمه هو من الزيادة .

ومن جهة أخرى فان ما فهمه عياض من قول الامام مالك في الموطأ وليس لهذا حد معروف ولا امر معمول به فهمه ابن العربي على وجه آخر حيث قال : نريد ان فرقتهما ليس لها وقت معلوم ، قال وهذه جهالة يقع البيع عليها فيكون كبيع الملامسة والمنابزة وكالبيع الى اجل مجهول فيكون بيعا فاسدا .

ولهذا عدل عن الحديث الفقهاء السبعة وغيرهم من السلف وأبو حنيفة ، انظر المجلد الرابع من شرح الحطاب على خليل صحيفة 310 .

وعليه فان اعتبرنا رواية الزيادة فانه لا يحتاج الى الجواب ، تقديم عمل أهل المدينة وان لم نعتبرها فانه يكون هناك محل لترجيح عمل اهل المدينة على حديث خيار المجلس لما معه من بيع الغرر فهو خيار مجهول العاقبة ويعارض ظاهر آية « يا أيها الذين ءامنوا أوفو بالعقود » وما جاء في المدونة من قول أشهب : الذي اجمع عليه العلماء من أهل الحجاز ان البيعين اذا أوجبا البيع بينهما فقد لزم ، قال اشهب وليس العمل على حديث المتبايعين بالخيار حتى يفترقا ، وقال أشهب ونرى والله أعلم ان الحديث منسوخ لقوله صى الله عليه وسلم ، المسلمون على شروطهم ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : اذا اختلفا البيعان استحلف البائع ، يعني فلو كان الخيار بينهما لما كلف البائع اليمين ، واما ما قاله ابن عبد البر من ان العلماء أجمعوا على ثبوت هذا الحديث ، وقال به أكثرهم ، ورده مالك وأبو حنيفة وأصحابهما ، ولا أعلم أحدا رده غيرهم ، فان الزرقاني على الموطأ قال ان ذلك قصور كبير ، فقد رد الحديث معظم السلف ، ومنهم الفقهاء السبعة ، وأكثرهم اهل المدينة ، ونفوا خيار المجلس ، لان الاصل في العقود اللزوم .

ونتابع أصول مالك الاهم فالاهم واوسعها وأكثرها نفعا وفائدة في التطبيق على الحياة وأقربها الى مقاصد الشريعة وهو المصلحة المرسلة.

المصلحة المرسلة :

تمهيد :

اذا تتبعنا موارد الشريعة الاسلامية ومقاصدها ، كلياتها وجزئياتها ، نجد أن مقصدها الاعم والاهم هو صلاح الانسان ، صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما هو تحت يده ، ويعتبر مهيمنا عليه من سائر الموجودات ، قال تعالى حكاية عن شعيب : « ان أريد الا الاصلاح ما استطعت » وقال حكاية عن موسى لاخيه هرون : « واخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » وقال حكاية عن شريعة شعيب : « ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها » وقال : « ولا تعثوا في الارض مفسدين » وقال تعالى : « من عمل صالحا من ذكر وانثى وهو مومن فلنحيينه حياة طيبة » وقال : « وعد الله الذين ءامنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم » .

وظاهر من هذه الآيات ان المراد بالاصلاح صلاح أحوال الناس وشؤونهم الاجتماعية كما هو صريح من مثل قوله تعالى : « واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » ، وليس المقصود من الاصلاح المنوه به صلاح العقيدة فقط بل المقصود الاهم هو صلاح الموجودات وبقاء النظام ، ولذلك شرع القصاص والعقوبات وغرم المتلفات، قال تعالى : « أفحسبتم انما خلقناكم عبثا » وقال : ولو أتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والارض ومن فيهن » .

وانه لما كان الانسان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم كله ، « تعريف المصلحة والمفسدة ، بصفة عامة وتعريفها في الشريعة الاسلامية » ان تعريفهما فى التعبير دقيق رغم انهما غير عسيرين في الاعتبار والملاحظة وذلك لانه لا بد في تحصيل المصلحة من مشقة وكد ونصب ولا من وجود ما يتفص وان المصالح والمفاسد انما تعرف بما غلب ولا بد من اعتبار الاصلح فالاصلح والافسد فالافسد .

وقال عز الدين بن عبد السلام ان مصالح الدنيا واسبابها ومفاسدها واسبابها معروفة بالضرورة والتجارب والعادة ... ولا بد من عرض ذلك على العقل وانه لا يخرج شيء من الاحكام عن كونه معقولا الا ما تعبد به ، ولم يوقف المشرع على ما فيه مصلحة او مفسدة .

وقال أيضا في سياق ما خالف القياس من المعاملات :

ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز اهمالها وان هذه المفسدة لا يجوز قربها وان لم يقف على نص ولا اجماع ولا قياس خاص .

ومثل ذلك مثل من عاشر فاضلا من الفضلاء او حكيما من الحكماء وعرف ما يحبه وما يكرهه ثم عرضت له مسألة لم يعرف قوله فيها فانه فيها فانه بمجموع ما عرف من طريقته وعادته فانه يعرف ما هو عنده مصلحة وما هو عنده مفسدة ، نعم يتفاوت الناس في ذلك .

وأما تعريفها في الشرع فقد قال الغزالي هي في الاصل جلب مصلحة او دفع مضرة ولسنا نعني ذلك ، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع .

ومقصود الشرع خمسة : حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسب ، وحفظ هذه الخمسة من الضروريات وضروتها ، وقصد الشرع على المحافظة عليها ، علمت من أدلة لا حصر لها .

وزاد بعضهم حفظ العرض مراعيا ورود حد القذف في الشريعة وبعضهم عده من الحاجي ، وعناية الشريعة بالحاجيات تقرب من عنايتها بالضروريات لانها مكملة لها ومثل الاصوليون للحاجيات بالبيوع والاجارات والقراض والمساقاة والنكاح الشرعي ، ويلي الحاجيات التحسينات فانها تحسن الضروريات والحاجيات بمحاسن العادات ومكارم الاخلاق ، فكل من التحسيني والحاجي يكمل الضروري ، ففي ترابط الثلاثة ترابط الوسائل الشرعية لتهيئة مرافق الحياة في خدمة البشرية ، فترابط الضروريات والحاجيات والتحسينات وتكاملها يعتبر تكاملا للمناهج المبلغة لمقاصد الشريعة الاسلامية .

ويستفاد مما سبق أن نصوص الشارع لم تات الا بما هو مصلحة ، وما لم يرد به نص خاص فقد عرف طلبه بالنصوص العامة ، لان كل عمل فيه مصلحة ولا ضرر فيه او كان النفع فيه أكبر من الضرر فهو مطلوب

شرعا من غير ان يحتاج الى شاهد خاص بالاعتبار وان كل ما فيه ضرر او ضرره أكبر من نفعه فهو منهى عنه من غير ان يحتاج الى نص خاص . والآن ما هو راي الامام مالك ؟

يرى أن الامام يغني عن النصوص الخاصة النصوص العامة مثل لا ضرر ولا ضرار ، ومثل ما جعل عليكم في الدين من حرج ، وهذا هو رأي المالكية والحنابلة ، وأما الشافعية ومن تابعهم فهم يرون ان الشريعة اشتملت على نصوص كل ما فيه مصلحة وما لا يوخذ بالنص يوخذ بالقياس عليه وليس للمجتهد أن يتعرف المصلحة اذا لم يكن لها من الشرع شاهد بالاعتبار خاص ، لكن يقال للامام الشافعي ان هذا انما هو شأن العبادات فقط ، وحمل الشافعي على من يعتبر المصلحة التي ليس لها شاهد وسمى ذلك استحسانا .

وأساس رأي الشافعي ان الله لم يترك الانسان سدى واذا لم يوجد للمصلحة شاهد خاص فان ذلك فرض يطوى في نفسه ، ان الله ترك أمر الانسان لنفسه وعليه فان الشافعي يحصر الاجتهاد في القياس .

لكن ما سلكه مالك من الاكتفاء بالنصوص العامة والقواعد العامة وكليات الشريعة يدفع ما أورده الشافعي ، وذلك لان النصوص العامة ولا سيما المتضافرة منها والمستندة الى نصوص جزئية لا حصر لها ، كثيرا ما تفيد القطع وتكون دلالتها أقوى من دلالة النص الجزئي الخاص ولا سيما حيث ان الجزئيات المطبق عليها تتضمن النص العام وتنطبق عليها .

ويقول الشاطبي في هذا المعنى ان العموم اذا ثبت فلا يلزم ان يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان أحدهما الصيغ اذا ورث وهو المشهور في علم الاصول ، والثاني استقراء المعنى ومواقعه حتى يحصل في الذهن معنى كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد مع الصيغ كقاعدة رفع الحرج في الدين استفيد من نوازل مختلفة الجهات .

فأصل المصلحة يستمد فحواه من أدلة جزئيات كثيرة يتضح منها مقصود الشارع وهو ما سلكه الصحابة في فتاويهم ، قال القرافي : وهنا يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة ان الصحابة عملوا أمورا لمجرد المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار ككتابة المصحف وولاية عهد ابي بكر لعمر وترك

الخلافة شورى بين ستة وتدوين الدواوين ، فعمل عمر عظائم الامور دون ان يبحث عن نص يشهد لذلك الاكليات الشريعة .

فاستخلف الذين مات رسول الله وهو راض عنهم ومنع كبار الصحابة مغادرة المدينة التي حيث يملكون الضياع الواسعة ونظم الحبيس وجعل له ارزاقا في بيت المال دون ان يتوقف ذلك على وجود شاهد خاص باعتباره من نص أو اجماع او قياس .

وفي هذا الموضوع يقول امام الحرمين ان من تتبع أعمال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد اصل لبناء الواقعة عليه ولكن يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات الى الاصول كانت او لم تكن ، لكن نجد امام الحرمين في موضع آخر من كتابه البرهان يهاجم اعتبار المصلحة كأصل في الفقه الاسلامي ويؤيده الغزالي في المستصفى وانها أخذ بالتسهي وحكم بالهوى من غير ضابط محكم دقيق وانها حينئذ تختلف باختلاف الاشخاص ، وهذه المهاجمة للمصلحة كأصل فقهي من طرفي الشافعي وامام الحرمين والغزالي المبنية على الزعم بأنها حكم بالهوى والتشهي مشابهة لما هوجم به مذهب المنفعة في الفلسفة اليونانية بل هوجم مذهب المنفعة فيها بأقصى مما هوجمت به المصلحة كأصل فقهي من قبل الشافعي ، ومن تابعه فقد قيل ان جعل المنفعة مقياسا للفضيلة والخير والشر لا يليق الا بالخنازير الذين شبه بهم اتباع. البقوري .

وتكرر الهجوم على مذهب المنفعة في العصر المسيحي من الذين اعتنقوا المسيحية لمنافاته لمذهب الزهد .

لكن انف الزهد في الاسلام كان المنفعة الاخرين ويوثر الزهاد في الاسلام على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وليس في الاسلام تعذيب الجسم لتطهير الروح وانها في الاسلام تقوية الجسم لقيامه بواجب الروح لان الله يحب العبد القوي .

وفي عصرنا هذا التجأ أصحاب مذهب المنفعة كمقياس للخير والشر الى تعريفها تعريفا ينهي عنها ما علق بها من أوهام فلتراجع ترجمة رسالة المنفعة لجون استوارت ميل صحيفة 10 مع صحيفة 13 ، وخلاصة

الموضوع تعلم مما قررناه من ان التكاليف التعبدية ، أن الواجب فيها اعتقاد وجود المصلحة وليس للمجتهد ان يبني على الحكمة فيها بل يجب الوقوف مع النصوص .

واما التكاليف المتعلقة بالمعاملات والعادات فان الاصل فيها هو ان يلتفت المجتهد الى الحكمة والمصلحة والمعنى الذي قصده الشارع ، ويعرف الباعث على التشريع في نظام المعاملات ، وعليه يقتصر جلب المصلحة ودرء المفسدة ، وهذا المعنى بسط ادلته الشاطبي في الموافقات الجزء الثاني صحيفة 213 ، فنبه على ان كثيرا من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية صرح فيه بالباعث على التشريع مثل : « ولكم في القصاص حياة » ومثل : « ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ومثل : « لا ضرر ولا ضرار » ومثل : « انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة في الخمر والميسر » ، الى غير ذلك مما صرح بأساس الاذن والنهي .

وعلى ان الشريعة الاسلامية انما اتت لتتميم مكارم الاخلاق الامر الذي دل على انها اقرت ما كان محمودا من اخلاق الجاهلية ، كالدية والقسامة وغير ذلك مما تقبله العقول .

وقد سبق لنا ان حددنا ما يوضح المصلحة وينفي عنها كونها مجرد هوى وتشهي ويجعلها مضبوطة ضبطا دقيقا وهو ان علماء الاصول قسموا الاعمال التي يجب المحافظة عليها الى ثلاثة اقسام ، وان الاوامر والنواهي قريبة على أساس ترتيبها ، من الضروريات والحاجيات والمحسبيات ، وضابط حفظ الضروريات يحفظ الامور الخمس والحاجيات ما فيه توسعة ورفع الحرج ، واما التحسينات فهي كل ما كان من مكارم الاخلاق .

وانه عند التمثيل لهذه الاقسام نجدها ليست بخالصة ولا متميز بعضها من بعض ، فالمنافع مختلطة بمضار ، والمضار مختلطة بالمنافع والاحتياج الى الضروريات على مراتب ودرء الاضرار والمفاسد على مراتب وهناك المنافع التي نفعها واضح والمنافع الخفي نفعها ، ولا يعلم الا بدقة وعليه فلا بدمن الترجيح باجتهاد واحتياط .

وبعد كتبي هذا وقفت على كلام نفيس في الموضوع للشيخ الطاهر بن

عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية صحيفة 83 ملخصة فيما ياتي : قال : ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد الى المصالح المرسلة لان حجيتها أقوى من حجية القياس لانه ظني وحجية المصالح قطعية او قريبة من القطعي فتكون ادخل في الاحجاج الشرعي ، لان ذلك انما فيه قياس مصلحة كلية حادثة في الامة لم يعرف لها حكم على كلية ، ثبت أعتبارها بالاستقراء الذي هو قطعي او ظني قريب من القطعي .

وتعجب الشيخ من ترد امام الحرمين والغزالي وانه لا ينبغي التوقف عند القول بأصلية المصالح على التعيين أو الالحاق ، ثم قال لا أحسب ان عالما يتردد بعد التأمل في ان قياس هذه الاجناس المحدثة على أجناس نظائرها اولى بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح عامها وخاصها ، بعضها على بعض لعدم الاحتمال في قياس المصالح المرسلة ووجوده في قياس جزئي على جزئي ثابت لتوقفه غالبا على الاستنباط واعتماد المصالح المرسلة على الاستقراء لتصاريف الشريعة وربما كانت المصلحة في الحوادث الجديدة أقوى من المصلحة فيما ثبت أعتباره من الاجناس المقيس عليها في زمن الشارع او زمن المعتبرين من قدوة الامة .

(يتبع)